

Der eurozentristische Standpunkt in der Auseinandersetzung mit dem kulturell Anderen: das Beispiel Türkei

Linder, Christian

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Linder, C. (2011). Der eurozentristische Standpunkt in der Auseinandersetzung mit dem kulturell Anderen: das Beispiel Türkei. *interculture journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 10(13), 83-100. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-452868>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Inhalt

I Jahrgang 10 | Ausgabe 13 | www.interculture-journal.com

Vorwort

Dominic Busch
*Kulturbegriffe in der Forschung
zur interkulturellen Kommunikation:
Konsequenzen für die Interpretation
empirischer Beobachtungen und deren
Handlungsrelevanz*

Jürgen Bolten
*Diversity Management als
interkulturelle Prozessmoderation*

Susann Juch / Stefanie Rathje
*Cooperation Competence – A Problem -
Oriented Model for Successful
Interaction in Commercial Alliances*

Jasmin Mahadevan
*Power / knowledge in postcolonial
settings: The case of IT Bangalore*

Christian Linder
*Der eurozentristische Standpunkt
in der Auseinandersetzung mit dem
kulturell Anderen: Das Beispiel Türkei*

Christian Wille
*Vertraute Fremde. Repräsentationen
und Status von Grenzgängern
in Luxemburg*

[Preface]

[Too many notions of culture in
intercultural research? Diverging
concepts from theory will affect
both the action of research subjects
and its scientific interpretation]

[Diversity Management
as an intercultural process moderation]

[Kooperationskompetenz – ein
problemorientiertes Model zur erfolgreichen
Interaktion in Unternehmenskooperationen]

[Macht / Wissen in postkolonialen Feldern:
Das Beispiel der IT Metropole Bangalore]

[Turkey: An example of Europe's
secular views on the religious other]

[Familiar strangers. Representations
and status of cross-border workers
in Luxembourg]

Herausgeber:
Jürgen Bolten
Stefanie Rathje



Neue
Aufgabenfelder
für die
interkulturelle
Forschung
New areas for
intercultural research

2011

Der eurozentristische Standpunkt in der Auseinandersetzung mit dem kulturell Anderen: Das Beispiel Türkei

[Turkey: An example of Europe's secular views on the religious other]

Christian Linder

Wissenschaftlicher Mitarbeiter der
Universität Stuttgart,
Institut für Arbeitswissenschaft
und Technologiemanagement
(IAT)

Abstract [English]

This paper discusses the construction of religious and cultural others in the special case Turkey, as a candidate for joining the European Union. The thesis asserts that arguments, statements, assessments and evaluations are implicitly considered to be universal and general assumed by the European majority. However a closer study of the issue reveals that the European positions are products of their own social and cultural history, and therefore cannot be generalized. This thesis will describe three paradigms on the situation of religion in 'modern' Europe. These are: the paradigm of religious secularization, the paradigm of rational decisions and religious self conception, and the paradigm of the 'invisible religion'. A study of these will show that the European view on Turkey is dominated by individual religious and cultural experiences, which make this Muslim candidate country to appear suspicious in their minds. Such beliefs and dispositions are focused and fixed even before the start of the discourse, and therefore influence the outcome of this debate.

Keywords: Secularization, Euro-centrism, European Union, Turkey, EU accession

Abstract [Deutsch]

Dieser Artikel behandelt die Konstruktion des religiös und kulturell Anderen im speziellen Fall der Türkei als EU-Beitrittskandidat. Es wird erklärt, dass Argumente, Aussagen, Urteile und Bewertungen aus Sicht der Europäischen Mehrheit implizit als universell und generell akzeptiert angesehen werden. Eine genauere Analyse des Gegenstands macht jedoch deutlich, dass die Europäischen Positionen Produkte ihrer eigenen sozialen und kulturellen Geschichte sind und daher nicht verallgemeinert werden können. In dieser Arbeit werden drei Paradigmen von der Position der Religion im 'modernen' Europa beschrieben. Diese sind: das Paradigma der religiösen Säkularisierung, das Paradigma rational choice und religiöser Selbstkonstruktion und das Paradigma der invisible religion. Die Analyse dieser Paradigmen zeigt, dass der europäische Blick auf die Türkei von individuellen religiösen und kulturellen Erfahrungen dominiert wird, welche den muslimischen Beitrittskandidaten in den Köpfen der Menschen verdächtig wirken lassen. Solche Überzeugungen und Gesinnungen werden fixiert, bevor der politische Diskurs beginnt und beeinflussen daher das Ergebnis der Debatte.

Stichworte: Säkularisation, Eurozentrismus, Europäische Union, Türkei, EU-Beitritt

1. Die Türkei und die europäische Identitätssuche

Die 1960iger Jahre stehen für zwei entscheidende Einschnitte in das Selbstverständnis Europas. Mit der Unterzeichnung der Römischen Verträge im Jahre 1957, die die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft ins Leben riefen, wurde ein bis heute andauernder Prozess der europäischen Einigung in Gang gebracht. Parallel lässt sich in den Gesellschaften Westeuropas ein rasanter, tiefgreifender und allem Anschein nach unumkehrbarer Säkularisierungsprozess beobachten. Casanova spricht in diesem Zusammenhang von einem „nachchristlichen Europa“ (Casanova 2007:37). In dieser Situation einer tiefgreifenden Umorientierung stellt sich eine grundlegende Frage, die das Selbstverständnis Europas betrifft und hier insbesondere die Rolle des Christentums: „Was macht ‚Europa‘ aus?“ Wie und wo sollte man die äußeren, territorialen und die inneren, kulturellen Grenzen Europas ziehen?

In diesem Zustand der Neuorientierung, des Auslotens des eigenen Selbstverständnisses und der europäischen Identitätsfindung (nicht nur in kulturellen Belangen, sondern auch in militärischen und außenpolitischen Fragestellungen) buhlt nun die Türkei um die Aufnahme in die Europäische Union. Dabei beweist die Türkei durchaus einen langen Atem, denn ihre Bemühungen reichen nun schon bis ins Jahre 1959 zurück. In der Zwischenzeit musste sie mit ansehen wie über 20 Länder, die nach ihr um Aufnahme baten, in den europäischen Klub aufgenommen wurden. Auch wenn bereits 1963 zwischen der Türkei und der damaligen Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft ein Assoziierungsabkommen geschlossen wurde, so kam sie über diese „Vorbereitungsphase“ bis heute nicht hinaus. Begründet wurde dies auf politischer Ebene immer nach dem gleichen Muster. Freundlich aber bestimmt wurde die Türkei darauf hingewiesen, dass sie noch nicht reif für eine Mitgliedschaft sei.

Ich möchte nun die Frage stellen, ob es tatsächlich die mangelnde Erfüllung von ökonomischen, rechtlichen und politischen Eckdaten ist, die es den Europäern, bei aller sachlichen Abwägung unmöglich macht, die Türkei aufzunehmen. Oder aber, ob es im Grunde um eine ganz andere Fragestellung geht. Denn besondere Brisanz erhält dieses Thema durch die Tatsache, dass Einwanderer aus dieser Region sowie die türkische Bevölkerung zum überwiegenden Teil Muslime sind¹. Auch wenn auf politischer Ebene immer wieder betont wird, dass eine Vollmitgliedschaft in der Europäischen Union bei Erfüllung von Grundvoraussetzungen durchaus gewünscht sei, so darf doch gezweifelt werden, ob diese rein rationale Abarbeitung von Kriterien das Misstrauen gegenüber der Türkei – wie es in öffentlichen Debatten, Feuilletons oder beim kleinen Mann auf der Straße zu finden ist – zu beseiti-

gen hilft. Ich möchte hier zeigen, dass die Wahrnehmung der Türkei in Europa weniger durch sachlich, rationale Argumente geprägt ist, sondern vielmehr durch normativ aufgeladene europäisch-säkulare Bekundungen und Grundüberzeugungen. Dem Grunde nach geht es also nicht um die Erfüllung von Rahmendaten, sondern um zwei gegensätzliche Weltanschauungen. Auf der einen Seite ein europäisch-christliches Selbstverständnis, das den religiösen Umbau in Westeuropa durch die Brille des Säkularisierungsparadigmas sieht und deshalb von einem säkularistischen Selbstverständnis begleitet ist, welches den Niedergang der Religion als normal und fortschrittlich begreift, das heißt, als die quasi normative Implikation der Tatsache, ein moderner, aufgeklärter Europäer zu sein (Casanova 2004a)². Auf der anderen Seite steht die Türkei, über deren religiöses und kulturelles Selbstverständnis wohl mehr spekuliert wird, als das diese Debatte im inner-europäischen Diskurs auf Faktenwissen gestützt wäre. Hier liegt nun die Schwierigkeit, die im Fall der Beitrittsverhandlungen zu einem komplizierten und verwirrenden Problem wird. Wenn die interne kulturelle Identität unter dem Schlagwort „Säkularisierung“ normativ aufgeladen wird, dann kann Religiosität nur noch als „Rückständigkeit“ begriffen werden.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Annahme, dass der ‚moderne‘ Europäer zwar gelernt hat, dass religiöse Weltanschauungen grundsätzlich gleich zu behandeln sind, seine Argumentation aber dennoch von einem normativ aufgeladenen Eurozentrismus geleitet wird, unter dessen Oberfläche eine fortdauernde christlich-kulturelle Identität steckt. So wird die Türkei – auch wenn sie sich seit Atatürks Kemalismus als laizistischer Staat begreift (Karakas 2007) – als muslimisches Land in der Öffentlichkeit wahrgenommen. Die Frage, die es also zu klären gilt, ist, ob oder wie weit das europäisch-christliche Selbstverständnis die Wahrnehmung der Türkei als möglicher Beitrittskandidat beeinflusst bzw. einfärbt. Zur Beantwortung werde ich auf die These von Stegemann zurückgreifen, wonach „das Konzept ‚Religion‘ selbstzentrisch ist, dass also die mit diesem Begriff verbundenen vorwissenschaftlichen Erfahrungen sich der partikularen europäischen Geschichte und Kultur verdanken, mithin keineswegs universal sind“ (Stegemann 2003:49). Es geht damit um eine für selbstverständlich und universal gehaltene Epistemologie, die, wie zu zeigen sein wird, bei Lichte betrachtet auf partikularen, historisch-kulturell besonderen europäischen Erfahrungen aufsetzt. Damit erscheint der Islam, so wie er aus unserer Sicht wahrgenommen wird, als Projektionsfläche eigener Überzeugungen und kultureller Identität. Dies gilt sowohl im Guten als auch im Schlechten. Hierauf aufbauend werde ich die Lage der Religion in westlich-europäischen Gesellschaften

thematisieren. Dabei werde ich mich kurz der Diskussion um den Türkeibeitritt zur Europäischen Union auf Basis der vorherigen Überlegungen widmen. Es geht mir also im Kern um die Annahmen und Positionierungen, die vor Beginn des Diskurses schon feststehen, also den Ausgang prägen, bevor es überhaupt erst zur Diskussion kommt.

2. Der eurozentristische Religionsbegriff

Unter Eurozentrismus soll die Beurteilung außereuropäischer Kulturkreise nach europäischen (westlichen) Vorstellungen und auf der Grundlage der in Europa entwickelten Werte und Normen verstanden werden. Er benennt damit das überaus mächtige Paradigma, das Europa ins Zentrum der „Weltgeschichte“ und der teleologischen Meistererzählung³ von Zivilisation und Moderne stellt⁴ (Said 1995). Damit bezeichnet der Eurozentrismus die Herausbildung eines allgemeingültigen, universellen Kanons religiöser Theorien. Das zentristische Element „rückt einen historisch-kulturell bestimmten Sachverhalt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, übersetzt die ihm innewohnende gesellschaftliche Normativität in eine Art von logischer Geltung und setzt auf solcher Plattform zur Forschung an“ (Medick 1992:167). Diese Art der Zentrismen bestimmt nicht nur die sozialwissenschaftliche Forschung sondern, findet sich auch in mannigfaltigen Formen des öffentlichen politischen Diskurses. Eben im politischen Entscheidungsfindungsprozess treten sie in aller Regel nur implizit auf, sie verstecken sich sozusagen in Interpretationen und Modellvorstellungen. Ihrem Charakter nach sind sie vielmehr unausgesprochene Vorannahmen als überprüfbare Tatsachen. Sie prägen dadurch die Ergebnisse noch bevor die Diskussion überhaupt begonnen hat (Matthes 1993).

Der Begriff des Religiösen verdankt nun seine inhaltliche Bedeutung einer abendländischen Geistesgeschichte und damit dem speziellen historisch-kulturellen Kontext Europas (Stegemann 2003). Als Allgemeinbegriff nimmt er in Anspruch auch für „andere historisch-kulturelle Zusammenhänge etwas zu benennen, das dem entspricht, was er im (christlichen) Abendland beschreibt“ (Hock 2008:12). Oder aber in den Worten Tenbrucks: „Ausgangspunkt ist die unstrittige und hochbedeutende, aber kaum beachtete und fast unbekannte Tatsache, dass der Begriff der ‚Religion‘ ausschließlich Besitz der europäischen Zivilisation gewesen ist und weitgehend noch heute ist“ (Tenbruck 1993:37). Religion ist damit ein kulturelles Konzept oder noch prägnanter ein europäisches Konzept (Matthes 1993), dessen Übertragung auf andere Kulturen äußerst problematisch ist, in manchen Fällen gar unangemessen. Mehr noch, wenn wir unser europäisch-

kulturelles Konzept und die ihm innewohnende gesellschaftliche Normativität in eine Art von logischer Geltung setzen und zur Plattform religiöser Vergleiche und Deutungen machen, konstruieren wir Phänomene fremder Kulturen erst zu ‚Religion‘ (Stegemann 2003). Dabei ist Religion noch kein alter Begriff, sondern hat seine Plausibilität im Kontext der Modernisierung Europas (Kippenberg 1997). Inhärent sind ihm deshalb die fundamentalen Eckdaten des europäischen Religionsdiskurses. Smith weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der moderne Religionsbegriff unter Religion einen besonderen, objektivierbaren Bereich menschlicher Erfahrung und Praxis versteht (Smith 1991). Dieser Bereich ist grundsätzlich von anderen Sektoren menschlicher Sozialität, wie bspw. Ökonomie, Politik oder Kunst zu unterscheiden. Religion im westlich-europäischen Diskurs umfasst einen individuellen Erlebnisanteil, ein über-individuelles Überzeugungssystem (Glaubenssystem) mit spezifischen Glaubensinhalten und zum Teil auch weltanschaulichen Positionierungen, und mehr oder weniger verbindlichen Regeln für die (richtige) Lebensführung (moralische Anweisungen), schließlich auch persönliche bzw. gemeinschaftliche Praktiken (Riten) (Stegemann 2003). Besonderes Kennzeichen des modernen Religionsdiskurses ist die Tatsache, dass mit Religion eine separate, abgrenzbare Entität, ein eigenständiger Bereich anthropologischer Erfahrung oder Kultur bzw. der Gesellschaft gemeint wird. Dadurch erhält die europäische Begriffsauffassung von Religion ein Moment der Apartheid. Das Aparte drückt sich dabei vor allem in der Denk- und Gefühlshaltung im Kontrast zu allem anderen aus, was auch gefühlt oder gedacht werden kann. Diese Konnotation „stellt damit gleichsam eine ‚säkularisierte‘ Form der asymmetrischen und in sich doppeldeutigen Unterscheidung von ‚heilig‘ und ‚profan‘⁵ dar“ (Matthes 1993:23). Es gibt also im europäischen Verständnis eine spezielle Sphäre, die mit dem Label ‚Religion‘ gebrandmarkt wird. Ohne an dieser Stelle nun mit einer Diskussion von anderen Religionskonzepten beginnen zu wollen, soll doch festgehalten werden, dass dieses Verständnis weder in Europa⁶ vorherrschend, noch in anderen nicht-christlichen Religionen⁷ vorzufinden war bzw. ist. Religion an sich ist somit ein Konzept, das seine Gültigkeit aus einem europäischen Kontext nährt und damit zeit- und ortsgebunden ist. Es kann nicht ohne weiteres über Grenzen hinweg den Anspruch erheben, Sachverhalte allgemeingültig zu erklären. Dieses Konzept muss nun quasi als Brille gedacht werden, mit dem das westliche Europa im öffentlichen Diskurs andere Kulturen, Regionen, Länder, Gesellschaften und das, was es selbst als Religion betrachtet, wahrnimmt. Es gilt nun zu zeigen, dass dieses Konzept nicht wertfrei ist. Es vereint die normativ aufgeladenen Elemente eines Säkularisierungsverständnisses sowie die damit verbundene

Verortung in der subjektiven Sphäre des einzelnen Individuums. Diese zentristischen Elemente spielen nun auch im öffentlichen Diskurs um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union eine Rolle. Sie bilden quasi den Interpretationsrahmen im Sinne Goffmans, mit dem die europäische Öffentlichkeit den potenziellen Partner begutachtet und in dem letztlich auch Entscheidungen gefällt werden. Im nun folgenden Abschnitt werde ich die religiöse Lage im westlichen Europa als Quelle des europäischen Selbstverständnisses thematisieren. Zuvor soll aber nur kurz auf den Prozess der Beitrittsverhandlungen zwischen Europäischer Union und Türkei eingegangen werden.

3. Der potentielle Beitrittskandidat Türkei

Seit nun mehr 50 Jahren klopft die Türkei fast stoisch an die Türen der Europäischen Union und bittet um Aufnahme. Alleine die Vorstellung von einem Beitritt der Türkei scheint unter christlichen ebenso wie nachchristlichen Europäern massive Ängste hervorzurufen, die freilich selten deutlich artikuliert werden, jedenfalls nicht in der Öffentlichkeit. Stattdessen bekommt die Türkei bis heute immer dieselbe Antwort zu hören. Höflich teilte man ihr mit, dass sie noch nicht reif für eine Aufnahme sei.

Seit dem Jahre 2007 gehören als 26. und 27. Mitgliedstaat die orthodoxen Länder Rumänien und Bulgarien zur Union. Mit diesem Schritt umfasst sie nun praktisch alle Gebiete der mittelalterlichen Christenheit, eben alle Gebiete des katholischen und protestantischen Europas (Casanova 2004a). Die Türkei erhielt 1999 offiziell den Status als Beitrittskandidat zuerkannt. 2004 beschloss die Europäische Union über die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen zu entscheiden, sobald die Türkei die politischen Bedingungen erfülle (Rat der Europäischen Union 2002). Die Frage, in wieweit die Türkei diese Bedingungen erfülle oder eben nicht erfülle, war bei aller Sachlichkeit der fixierten Kriterien alles andere als rational an der Sache orientiert, sondern zeigte vielmehr, dass diese Diskussion einen empfindlichen Nerv in Europa trifft. Die Debatte enthüllte, wie sehr das eigentliche Thema der Islam war. Gerade in Europa ist die Verknüpfung des Islams mit der Türkei besonders dominant. Die Präsenz türkischer Gastarbeiter mit muslimischem Glauben suggeriert ein Bild, das die Vielfalt islamischer Gruppen, Organisationen und Identitäten mithin der moslemischen Pluralität vernachlässigt (Pratt / Franke 2008). Dadurch tritt die Frage, um die es eigentlich geht – nämlich in welchem Maße die Türkei willens ist, sich den gleichen strengen ökonomischen und politischen Anforderungen zu unterwerfen wie die anderen neuen Mitglieder – in den

Hintergrund. Für Casanova steht der Willen der Türkei zur Erfüllung der Vorgaben aus Brüssel außer Frage (Casanova 2004a). In diesem Hinblick könne die Türkei in der Frage des Anschlusses an Europa auch nicht mehr als „zerrissenes Land“ – im Sinne Huntingtons (2002:224) - gelten, in dem eine muslimische Mehrheit dem Westen kritisch gegenüber steht, denn sie erfülle zwei der drei Kriterien, um mit Erfolg eine neue kulturelle Identität in Anspruch nehmen zu können, in diesem Falle eine europäische. Huntington nennt hierfür als Kriterien; „Erstens muss sich die politische und ökonomische Führungsschicht des Landes für die Neubestimmung der Identität einsetzen und begeistern. Zweitens muss die Öffentlichkeit zumindest bereit sein, die Neubestimmung zu tolerieren“ (Huntington 2002:139). Was aber offenbar fehlte – so Casanova, war die Erfüllung der dritten Anforderung, nämlich dass „die tonangebenden Elemente der Kultur des Gastlands, in den meisten Fällen des Westens, bereit sein (müssen), den Konvertiten aufzunehmen“ (Casanova 2004a: 13). Warum fällt es Europa also so schwer, seinen Teil der Bemühungen für eine gemeinsame Zukunft unter dem europäischen Dacht einzugehen. Hier scheint es unverhohlene Hinweise darauf zu geben, dass ein äußerlich säkularisiertes Europa immer noch allzu christlich ist, wenn es darum geht, sich ein muslimisches Land als Teil der europäischen Gemeinschaft vorzustellen (Casanova 2004a). Die Formulierung von Eckdaten, die in ökonomischen, politischen oder rechtlichen Belangen die Voraussetzungen für einen Beitritt regeln, bereiten den Europäern keine Schwierigkeiten. Anders sieht es mit „kulturellen“ Kriterien aus, die zwar unausgesprochen erwartet werden, vor deren klarer Formulierung sich die breite Öffentlichkeit aber drückt. Dies, so die weitere Argumentation, liegt weniger an einem fehlenden Willen, sondern vielmehr daran, dass die Vorannahmen, die zugrunde liegenden Einstellungen nicht expliziert werden. Stattdessen wird die eigene kulturelle Geschichte normativ aufgeladen und als Maßstab zur Bewertung des Gegenübers herangezogen. Diesem religiösen Zentrismus gilt nun die Aufmerksamkeit.

4. Das religiöse Selbstverständnis westlich-europäischer Gesellschaften

Das religiöse Selbstverständnis westlich-europäischer Gesellschaften und damit die Stellung, die Bedeutung oder die Lage von Religion möchte ich nicht empirisch an Hand von Glaubensinhalten, sondern stattdessen auf Basis von Paradigmen, also anhand des zugrundeliegenden Blickwinkels auf religiösen Wandel in Europa analysieren. Eben diese Paradigmen werden seit den 1960iger Jahren äußerst kontrovers diskutiert⁸. Verkürzt lassen sich verschiedene Hauptansichten aus-

machen, die teils Überschneidungen, teilweise unvereinbare Positionen aufweisen⁹. Die erste Haltung – und die bis vor kurzem auch von der Mehrheit vertreten – attestiert eine tiefgreifende und unentzerrbare Säkularisierung, welche die Religion und die Kirchen in der Moderne in eine mehr und mehr marginale Position bringt¹⁰. Wieder andere bestreiten diese These vehement und machen die Kirchen selbst als Folge ihrer Liberalisierung verantwortlich für ihren Niedergang nach 1960 (Stark / Iannaccone 1994). Dagegen positioniert sich eine Haltung, die einen nicht mehr umkehrbaren Rückfall der Kirchen identifiziert, den sie aber nicht Säkularisierung nennt, sondern Verwandlung von kirchlicher in nicht-kirchliche Religion (Luckmann 2005). Außerdem finden sich immer wieder Autoren, die meinen, ein religiöses *revival* beobachten zu können (Pollack 2003). Im Folgenden möchte ich nun den Beitrag thematisieren, den jede dieser theoretischen Grundausrichtungen zur Klärung des Verständnisses von Religion in westlich-europäischen Gesellschaften leisten kann. Bezug werde ich dabei lediglich auf das Säkularisierungsparadigma, *rational choice* und *invisible religion* als Grundausrichtung nehmen. Mir ist dabei bewusst, dass die soeben erwähnten Theorien zu Bedeutung der Religion in der Moderne nur eine Auswahl darstellen. Auch wenn diese Zusammenstellung nicht willkürlich ist, denn sie repräsentiert zumindest den heutigen wissenschaftlichen Main-Stream bzw. die in der wissenschaftlichen Diskussion herrschende Meinungen, so will ich mit dieser Auswahl nicht den Anspruch erheben – und können dies auch gar nicht – den allgemeinen Weg, den Religion im westlichen Europa geht, theoretisch erklärbar zu machen. Vielmehr möchte ich die Einschätzung des religiösen Anderen auf eine Tendenz im europäischen Selbstverständnis zurückführen. Das heißt, den Ort bestimmen, mit dem das westlich-liberale Europa den Beitrittskandidaten Türkei betrachtet.

4.1 Das Paradigma religiöser Säkularisierung

Auf den Punkt gebracht, behauptet das Säkularisierungsparadigma¹¹, dass die gesellschaftliche Stellung und der Einfluss der Religion, insbesondere der Kirchen, mit der Modernisierung zurückgingen. Der Zusammenhang ist dabei klar, je modernisierter eine Gesellschaft ist, desto gesellschaftlich irrelevant wird die Religion. Oder in den Worten von Wallis und Bruce: "Stated briefly the secularization thesis asserts that modernization (itself no simple concept) brings in its wake [...], the diminution of the social significance of religion" (Wallis / Bruce 1992:11). Als ein Treiber dieser Entwicklung wird immer wieder der wissenschaftlich-technische Fortschritt genannt. Dieser fördert erstens ein anthropozentrisches Verständnis der „entzauberten“, weil kausal erklärba-

ren Weltzusammenhänge; und ein wissenschaftlich aufgeklärtes Bewusstsein lässt sich nicht ohne weiteres mit theozentrischen oder metaphysischen Weltbildern vereinbaren. Zweitens verlieren die Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme den Zugriff auf Recht, Politik und öffentliche Wohlfahrt, Kultur, Erziehung und Wissenschaft; sie beschränken sich auf ihre genuine Funktion der Verwaltung von Heilsgütern, machen die Religionsausübung mehr oder weniger zur Privatsache und büßen generell an öffentlicher Bedeutung ein (Habermas 2008). So reduziert Casanova auch Säkularisierung auf Differenzierung (Casanova 2004b). Die Säkularisierungsthese ist – obwohl sie von den Entwicklungen in den europäischen Wohlstandsgesellschaften bestätigt zu werden scheint (Habermas 2008) – seit mehr als zwei Jahrzehnten in der soziologischen Fachöffentlichkeit umstritten (Graf 2004). Mit Verweis auf die nicht ganz unbegründete Kritik an einem *eurozentrisch* verengten Blickwinkel spricht Joas sogar vom „Ende der Säkularisierungstheorie“ (Joas 2007:12). Die Geschichte Europas ist eben nicht als kontinuierlicher Niedergang der Religion zu beschreiben. Es gab Transformations- und Erneuerungsprozesse, die die Religion und die Kirchen bis ins 20. Jahrhundert immer neu ins Zentrum des gesellschaftlichen Geschehens gestellt haben. Habermas fasst hierzu zusammen: „Richtig bleibt die Aussage, dass sich Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme zunehmend auf die Kernfunktion der seelsorgerischen Praxis beschränkt haben und ihre umfassenden Kompetenzen in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgeben mussten“ (Habermas 2008:36). Zwar macht man es sich zu einfach, wenn man wie Berger – dem ehemaligen Hauptvertreter des Säkularisierungsparadigmas – in Europa nicht mehr einen Vorposten einer weltweiten Entwicklung, sondern nur noch eine Ausnahme der allgemeinen Regel sieht (Berger 2005:4¹²). Soweit lässt sich dennoch festhalten: Das Selbstverständnis Europas ist geprägt durch Säkularisierung.

Eben in diesem Selbstverständnis liegt nun die Ursache für die Irritationen der Europäer, wenn sie sich ein Europa mit muslimischer Türkei vorstellen. Die Säkularisierungserfahrung ist zentral für das Bewusstsein Europas. Da sie keineswegs nur nüchtern als Status quo verstanden wird, sondern als Errungenschaft und Ausdruck der eigenen Modernität begriffen wird, wird sie normativ angereichert. Damit impliziert sie im Diskurs mit der Türkei ein Werturteil, das Europa aufgrund getroffener Vorannahmen als modern, die Türkei dagegen als kulturell ‚rückständig‘ begreift. Die eigenen Erfahrungen werden so als notwendige Konsequenz eines Wandlungsprozesses betrachtet, den die Türkei noch vor sich habe. Implizit

schwingt dabei mit, dass das Ergebnis eines solchen Modernisierungsprozesses ein vergleichbares Gesellschaftsmodell wie in Europa sein wird. Da der Standpunkt implizit vorausgesetzt wird, also unausgesprochen und damit unhinterfragt bleibt, macht er blind für die kulturellen Errungenschaften der Türkei. Zwar wird der Kemalismus als positive Errungenschaft aufgefasst, dies liegt aber mitunter daran, dass er sich in der Terminologie des Säkularisierungsparadigmas relativ gut beschreiben lässt. Anders dagegen sieht es mit dem muslimisch geprägten Nationalismus aus, denn dieser widerspricht den Erfahrungen europäischer Geschichte.

4.2 Rationale Entscheidungen und religiöses Selbstverständnis

Das Säkularisierungsparadigma alleine reicht aber nicht aus, um die Lage der Religion in Europa zu beschreiben, denn es gibt eben auch mehr als nur Säkularisierung. In den letzten 30 Jahren hat vor allem ein Paradigma die Sozialwissenschaften dominiert, nämlich das Postulat, dass Individuen ihre Entscheidungen auf Basis rationalen Abwägens treffen. Dieses auch *rational choice* genannte Paradigma hat seinen Ausgangspunkt in den Wirtschaftswissenschaften. Seit den Arbeiten von Bainbridge, Stark, Finke oder Iannaccone (Stark / Iannaccone 1994, Stark / Bainbridge / Hadden 1996, Iannaccone 1994, Warner 1993) hat es auch seinen Einzug in die Religionswissenschaft gefunden. Fast schon enthusiastisch schreibt Gabriel hierzu im Vorwort zu *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung?*, das Konzept der Individualisierung habe sich „in erstaunlich vielen Bereichen als fruchtbares Analyseinstrument erwiesen“ und regt diese Richtung auch für die Religionssoziologie an (Gabriel 1996:11). Die Grundlage dieses Ansatzes findet sich bereits bei Berger, der die Sehnsucht nach Sinn und die Wahl der Religion auf der Basis individueller Erfahrung diagnostiziert und bei Luckmann, der die Religion als unsichtbar, privatisiert und persönlich charakterisiert (Dellwing 2007).

Gerade hier wittern liberale, wirtschaftswissenschaftlich inspirierte Theoretiker, die Möglichkeit die Leistungsfähigkeit ihres Forschungsansatzes auszuspielen. Zentrales Element des *rational choice*-Ansatzes ist die Annahme, dass auch in religiösen Belangen nach Kosten-Nutzen-Abwägung entschieden wird. Dabei geben weniger Kosten den entscheidenden Ausschlag, als vielmehr die Relation zwischen Kosten und dem zu erwartenden Nutzen (Stark / Iannaccone 1994). Eine Religion, die viel Nutzen bringe und vor allem auf überzeugende Weise außerordentlichen Nutzen (wie etwa ewiges Heil) in Aussicht stelle, dürfe so auch hohe Anforderungen stellen (Hellemans 2005). Hier liege die große Stärke von Sekten oder strengen

Kirchen im Gegensatz zu den etablierten, liberalen Großkirchen. Stark geht noch weiter und dreht in gewissen Maßen den Spieß um, wenn er Sekten als die letztlich wirklich dynamischen Elemente im religiösen Markt charakterisiert (Stark / Finke 2002). Ein wichtiges Element ist somit die Hervorhebung der Bedeutung der Sekten und strengen Kirchen. Gerade diese religiösen Vereinigungen wurden üblicherweise vernachlässigt oder sie wurden, wenn ihnen überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt wurde, als radikale und irrationale Außenseiter der etablierten Großkirchen dargestellt (Hellemans 2005). Die *rational choice*-Theoretiker betrachten die Säkularisierung in Europa dann auch als selbstverschuldet. Die großen christlichen Kirchen in Europa seien zu bürokratisch und theologisch zu liberal (Bruce 1995). Sie hätten im Vergleich zu Sekten nur wenig zu bieten. Außerdem ließen strenge Kirchen weniger Freiraum für Freibeuter, die nur zu den klassischen Festtagen in der Kirche erscheinen, ansonsten aber lediglich als Karteileichen geführt würden. Sie fordern mehr Einsatz von ihren Mitgliedern. Ihre Zusammenkünfte seien gekennzeichnet durch mehr Enthusiasmus und Zusammenhalt, sie würden einander mehr davon überzeugen, dass Gott tatsächlich zum Guten in ihrem Leben eingreife (Hellemans 2005). In der Logik des *rational choice*-Ansatzes ist die Ursache der Säkularisierung in Europa hausgemacht. Die Großkirchen sind alte Monopol- und Oligopolkirchen, die noch immer vom Staat in verschiedener Hinsicht – Kirchensteuer, Finanzierung von Gehältern und Kirchengebäuden, Hürden gegen sektarische Konkurrenten – unterstützt werden. Der Niedergang – und so wird Säkularisierung durchaus aus diesem Postulat gesehen – ist vor allem durch die falsche Marktpositionierung, dem religiösen Vorbeiwirtschaften an den Bedürfnissen der Gläubigen sowie der mangelnden Anpassungsfähigkeit, verursacht¹³. Der *rational choice*-Ansatz ist gerade aufgrund seiner ‚provokanten‘ These nicht ohne Kritik geblieben (Young 1997).

Bei aller Gegensätzlichkeit bestehen aber dennoch Ähnlichkeiten zum Säkularisierungsparadigma, was die Erklärungskraft des europäischen Selbstverständnisses anbelangt. Zum einen erkennt auch der *rational choice*-Ansatz eine Marginalisierung der Religion in Europa an, wenn auch nicht auf Basis einer Ausdifferenzierung, dann doch als Reaktion eines „kirchlichen Missmanagements“.

Wenn religiöse Institutionen nun als Leistungserbringer auf Quasi-Märkten ihre Leistungen – Heilsversprechen oder sinnliche und moralische Orientierung – anbieten, dann wandelt sich aus diesem Blickwinkel die Rolle des Gläubigen. Mit dem Zwang einer Religion sich dem Leistungsprinzip zu unterwerfen, wird der Gläubige gleichsam zum Konsumenten, der sei-

ne Entscheidung auf Basis seiner individuellen Einstellungen trifft. Wie alle Entscheidungen werden religiöse Entscheidungen dadurch auch rechtfertigungsmöglich und tendenziell rechtfertigungspflichtig. Man ist nicht mehr einfach in eine Religion hineingeboren, also im Fall der Türkei muslimisch, sondern hat sich aus der europäischen Perspektive bewusst dafür entschieden. Immer dort, wo Religion nicht dem säkularen Selbstverständnis entspricht, wie bspw. beim Kopftuchzwang, der ja in der öffentlichen Debatte der Türkei kontrovers diskutiert wird, steht im Raum, dass diese Werte auch zur Disposition stehen, denn religiöse Angebote müssen nicht zwangsweise auch angenommen werden. Die Pflicht zur Rechenschaft gegenüber anderen Institutionen wie bspw. der Verfassung oder anderen gesellschaftlichen Normen setzt einen Religionsbegriff im Sinne des *rational choice*-Ansatz voraus, der universal verallgemeinerbar ist.

4.3 Das Paradigma der ‚invisible religion‘

Die Hauptthese des *invisible religion*-Paradigmas lässt sich in ihren Grundzügen folgendermaßen umschreiben: Organisierte bzw. institutionalisierte Religion – seien es Kirchen oder Sekten – verlieren nach 1960 an Bedeutung. Nutznießer dieser Entwicklung sei die subjektiv bestimmte Spiritualität (bspw. Luckmann 2005).

„Da diese Religion nicht mehr wie vorher in großen Organisationen ihren Kulminationspunkt findet, sondern im Privatissimum der subjektiven Sphäre entsteht und gelebt wird, ist sie für die Außenwelt vielfach unsichtbar.“ (Hellemans 2005:17)¹⁴

Diese Form der Religion ist damit höchst subjektiv, was die Orientierung an kirchlichen Zielvorgaben anbelangt. Sie wird vielmehr je nach individueller Fassung aus vielerlei, sogar widersprüchlichen Elementen synkretistisch zusammengebastelt. Um diese neue Form des Religiösen gegenüber der ‚klassischen‘ Religion abzusetzen, wird vielfach auch von einer neuen Form der ‚Spiritualität‘ gesprochen (Heelas 2002). Alle Versuche, diese neue Form der Spiritualität wieder sichtbar zu machen, scheiterten am individuellen Charakter und der daraus resultierenden Heterogenität der sich wandelnden Religion. Lediglich die *New Age*-Bewegung und andere Vereinigungen mit einem Mindestmaß an Organisation und verlässlichen bzw. anerkannten Strukturen lässt sich bis zu einem bestimmten Grad ans Tageslicht bringen (Heelas 2005).

Wichtig für die weitere Argumentation ist, dass dieses Paradigma – ähnlich wie die beiden zuvor genannten – dieselbe Grundtendenz attestiert. Religion im westlichen Europa wandelt sich weg von der Großkirche mit komplexen Organisationsstrukturen und mannigfaltigen Hierarchiestufen hin zu einer individualisierten, nicht institutionalisierten Form des

Spirituellen. Damit fordern Gläubige – wie im Übrigen auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen – größere Spielräume für einen eigenmächtigen Umgang mit Religion. Dieser Trend zur Individualisierung lässt sich in der Moderne und besonders nach 1960 allort beobachten. Also auch im Religiösen. Hellemans zweifelt zwar daran, inwieweit diese Betrachtung einen „paradigmatischen Status beansprucht bzw. beanspruchen kann, schildert sie doch eher einen, sei es auch wichtigen, Trend in der religiösen Landschaft der post-1960er Jahre“ (Hellemans 2005). Luckmann bezieht eine andere Position, wenn er suggeriert, dass das Modell einer offiziellen bzw. einer einzigen verbindlichen Kirche in der Moderne ersetzt wird durch das „Tohuwabohu“ unzähliger, individuell und idiosynkratischer Synkretismen (Luckmann 2005). Ein solches Paradigma führt aber unweigerlich in ähnliche Probleme wie beim Säkularisierungsparadigma¹⁵.

Der Blick auf Religion als individuelle Aufgabe, die sich ihren Raum in der subjektiven Sphäre sucht, lässt sich nicht ohne weiteres mit dem in Europa vorherrschenden Blick auf den Islam vereinen. Auch wenn er selbst nicht als Monolith gedacht werden kann, sondern vielmehr als Mosaik unterschiedlichster Strömungen, Interpretationen und Spielarten, so ist doch in der europäischen Öffentlichkeit immer von *dem* Islam die Rede. Im Vergleich zu den christlichen Kirchen ist der Islam in der Wahrnehmung – wohlgerne nicht in der Realität – weniger heterogen und diffuser. Er scharft sich mehr um institutionalisierte Strukturen, die nicht im Privatismus des Einzelnen stattfinden, sondern als eigenständige Kraft in öffentliche, politische und kulturelle Realität drängen und sich dort einen Platz zu behaupten versuchen. Eben dies kann letztlich auch bedrohend wirken, denn er ruft damit Assoziationen mit der eigenen europäischen Geschichte hervor, die als überwunden und deren Überwindung als zivilisatorische Errungenschaft gilt. Auch hier übertragen sich wieder europäische Vorannahmen und Interpretationen, die sich einem individuellen Kontext verdanken, auf die Bewertung der Türkei.

5. Zusammenfassung

Neben diesen kurz beschriebenen Schauplätzen erstrecken sich die Eurozentrismen auch in andere Felder hinein. Man denke nur an den Völkermord an den Armeniern, der von der Türkei anders und schon gar nicht im Sinne der Aufarbeitung der deutschen Geschichte behandelt wird. Auch hier kann gefragt werden, woher die Forderungen der Europäischen Union nach einer bestimmten Art und Weise der Aufarbeitung stammen. Auch wenn ich persönlich der Meinung bin, dass der Umgang und die Aufarbeitung Deutschlands mit

seiner Geschichte sehr viel Positives birgt, so darf doch gefragt werden, in wieweit dieser Umgang verallgemeinert werden kann. Letztlich geht es mir darum zu fragen, wo die Grenzen einer Verallgemeinerung liegen. Problematisch scheint es jedenfalls überall dort zu sein, wo Aussagen auf einer unausgesprochenen Grundlage individueller Erfahrungen, die ihre Gültigkeit im spezifischen Kontext einer Gesellschaft haben, gemacht werden. Auch wenn es grundsätzlich nicht möglich ist, zu Aussagen zu kommen, die frei von einer individuell eingefärbten Sicht sind, so ist es doch möglich, diese Vorannahmen zu thematisieren und sich ihrer bewusst zu werden. Eine öffentliche Diskussion wie im Falle des Türkeibeitritts ist deshalb unvollständig und damit auch einseitig, wenn nicht die eigene Position und viel elementarer die Pfeiler, auf die sie sich gründet, thematisiert werden. Man kann sich hierzu fragen, „ob die Türkei eine Bedrohung für die westliche Kultur darstellt oder ob sie nicht vielmehr eine unerwünschte Erinnerung an die dicht unter der Oberfläche lauernde, aber tabuisierte und angstbesetzte ‚weiße‘, christlich-europäische Identität darstellt“ (Casanova 2004a:13). Festgehalten werden kann aber, dass ein Versäumnis der Europäer, die eigenen Grundannahmen darzulegen, dazu führen muss, dass statt mit offenen Karten mit weiteren ökonomischen, politischen oder rechtlichen Vorbedingungen gespielt wird, die an der wahren Position vorbeigehen und so letztlich weniger Probleme lösen als neue schaffen. Für den heutigen Europäer besteht ein Widerspruch zwischen modern im Sinne von fortschrittlich und einer grundlegenden religiösen Haltung, die auf eine moralische und kulturelle Orientierung setzt, die dem Glauben eine letzte Entscheidungsposition zusichert. Hier gilt zu klären, ob es nicht auch möglich sein kann, dass Gesellschaften nicht säkularisiert sind und dies darüber hinaus auch gar nicht sein wollen, gesellschaftlich und politisch sich aber auf dem gleichen ‚normativen‘ Niveau mit uns befinden können. Hier müsste dann akzeptiert werden, dass das eigene Gesellschaftsmodell eben nur eines unter vielen ist, die letztlich keine Überlegenheit für sich beanspruchen können.

Sicherlich wäre es auch spannend zu fragen, mit welchen Vorannahmen die Türkei in den Beitrittsprozess geht, die ihrerseits die Europäer im Lichte türkisch-kultureller Erfahrungen charakterisiert. Nur wenn diese auch auf den Tisch kommen, kann eine klare Entscheidung getroffen werden, die sehr wohl „Beitritt Ja“ oder „Beitritt Nein“ lauten kann.

Literatur

Ayhan, K. (2005): Citizenship and the hyphenated Germans. German-Turks. In: Keyman, E. / İçduygu, A. (Hrsg.): *Citizenship in a Global World*. New York: Routledge, S. 9–43.

Berger, P. (1967): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor.

Berger, P. (2005): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.

Bruce, S. (Hrsg.) (1992): *Religion and Modernization*. Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1995): The Truth about Religion in Britain. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, S. 417–430.

Bruce, S. (2007): *God is dead. Secularization in the West*. Malden: Blackwell.

Casanova, J. (2004a): Der Ort der Religion im säkularen Europa. *Transit. Europäische Revue* 27 (2), S. 1–15.

Casanova, J. (2004b): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, J. (2007): Der Ort der Religion im nachchristlichen Europa. In: Krzysztof, M. (Hrsg.): *Woran glaubt Europa? Religion und politische Kultur im neuen Europa*. Wien: Passagen-Verl., S. 37–58.

Dellwing, M. (2007): *Die entprivatisierte Religion. Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl?* Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

Gabriel, K. Hrsg. (1996): *Religiöse Individualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkt moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Graf, W. (2004): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.

Habermas, J. (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4, S. 33–46.

Heelas, P. (2002): The Spiritual Revolution. Religion to Spirituality. In: Woodhead, L. (Hrsg.): *Religions in the modern world. Traditions and transformations*. London: Routledge, S. 357–377.

Heelas, P. (2005): *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge, Mass.: Blackwell.

Hellemans, S. (2005): Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas. *SZRKG Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (1), S. 11–35.

Hock, K. (2008): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Linder: Der eurozentristische Standpunkt in der Auseinandersetzung mit dem kulturellen Anderen: Das Beispiel Türkei

Huntington, S. P. (2002): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt-politik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann.

Iannaccone, L. (1994): Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology* 99 (5), S. 1180–1211.

Joas, H. (2007): Gesellschaft, Staat und Religion. In: Joas, H. (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–43.

Joas, H. Hrsg. (2007): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Karakas, C. (2007): *Türkei. Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen*. Frankfurt/Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.

Keyman, E. / İçduygu, A. (Hrsg.) (2005): *Citizenship in a Global World*. New York: Routledge.

Kippenberg, H. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.

Luckmann, T. (2005): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Matthes, J. (1993): Was ist anders an anderen Religionen. In: Bergmann, J. / Hahn, A. / Luckmann, T. (Hrsg.): *Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Köln: Opladen, S. 16–30.

Medick, H. (1992): Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikro-Historie im Blickfeld der Kulturanthropologie. In: Matthes, J (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Schwartz, S. 167–178.

Pollack, D. (2003): *Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pratt, D. / Franke N. (2008): Pluralität und Pluralismus. Zu Kontexten und Grundformen des christlich–islamischen Dialogs in Deutschland. *Marburg Journal of Religion* 13 (1), S. 1–16.

Rat der Europäischen Union (2002): *Schlussfolgerungen des Vorsitzes des Europäischen Rates*. Kopenhagen, 12. und 13. Dezember 2002, 15917/02, POLGEN 84.

Said, E. (1995): *Orientalismus*. Frankfurt/Main: Fischer.

Smith, W. (1991): *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

Sorokin, P. (1966): The Western Religion and Morality of Today. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2, S. 9–43.

Stark, R. / Bainbridge, W. / Hadden J. (1996): *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press.

Stark, R. / Finke, R. (2002): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Stark, R. / Iannaccone, L. (1994): A supply-side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3), S. 230–252.

Stegemann, E. / Stegemann, W. (1997): *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stegemann, W. (2003): Religion als kulturelles Konzept. In: Stegemann W. / Strecker C. (Hrsg.): *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 43–69.

Stegemann, W. / Strecker C. (Hrsg.) (2003): *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stietencron, H. (2006): *Der Hinduismus*. München: Beck.

Tenbruck, F. (1993): Die Religion im Maelstrom der Reflexion. *Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 31–67.

Wallis, R. / Bruce, S. (1992): Secularization. The Orthodox Model. In: Steve Bruce (Hrsg.): *Religion and Modernization*. Oxford: Oxford University Press, S. 8–30.

Warner, S. (1993): Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98 (5), S. 1044–1093.

Woodhead, L., Hrsg. (2002): *Religions in the modern world. Traditions and transformations*. London: Routledge.

Young, L. (1997): *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. New York: Routledge.

¹ Zwar stellt die praktizierte Version des Laizismus eine der sechs Grundprinzipien des Kemalismus dar, dennoch leben in der Türkei überwiegend Muslime (99%). Dies entspricht auch der Europäischen Sicht der Türkei (Ayhan 2005, Keyman 2005).

² An gleicher Stelle geht Casanova davon aus, dass „[d]ieses säkulare Selbstverständnis, [...] die Eliten Europas mit den Leuten von der Straße teilen“ (Casanova 2004:2).

³ Diese Meistererzählungen oder auch Meta-Narrationen besitzen auch heute noch ihre Legitimationskraft, und dies, obwohl sich doch seit Lyotard und der linguistischen Wende suspekt geworden sein sollen [Anmerkung d. Autors].

⁴ Als Pendant zum Eurozentrismus kann der von Edward Said analysierte Komplex des Orientalismus (und jede Form des Exotismus) gelesen werden, der in farbenprächtigen Bildern

das Andere der zivilisierten „abendländischen“ Welt imaginiert, das der Kolonialisierung und Missionierung harrt.

⁵ Ein Beispiel für die Trennung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ ist die Religionsdefinition von Durkheim. Diese ist sozusagen ein Idealtypus einer euro-christzentrischen Begriffsbestimmung (Durkheim 2005) [Anmerkung d. Autors].

⁶ Zu unterschiedlichen Religionskonzepten in Europa siehe bspw. Stegemann und Stegemann (1997).

⁷ Zu Religionskonzepten in unterschiedlichen Religionen, hier speziell Hinduismus siehe bspw. Stietencron (2006).

⁸ In folgender Arbeit sollen lediglich westlich-europäische Gesellschaften betrachtet werden. Die weiteren Ausführungen müssen unter dieser Einschränkung betrachtet werden.

⁹ Zu diesen verschiedenen Positionen siehe Helleman (2005).

¹⁰ Für einen Überblick siehe Bruce (2007).

¹¹ Es gibt viele, teils weit auseinanderklaffende Ausformulierungen dieser These. Ich beschränke mich deshalb auf die gemeinsam geteilten Ansichten. Für einen Überblick siehe den bereits 1966 erschienen Artikel von Sorokin (1966).

¹² Die Tatsache, dass Säkularisierung eben nicht nur ein gradueller Trend in Teilen Europas ist, sondern eine Denkhaltung die neben Europa auch Kanada und Australien betrifft, kann nicht einfach übergangen werden. Vielmehr bedarf diese Tatsache einer eigenständigen Erklärung.

¹³ Die Abwesenheit von Säkularisierung in den USA wird dann auch über eine bessere Anpassung an Markbedürfnisse erklärt. Säkularisierung erscheint hier als Konsequenz eines Missmanagements.

¹⁴ [Korrekturen des Autors]

¹⁵ Zur Kritik siehe Hellemans (2005).